6

Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej.

tytuł:
Żyd w sieni, pieniądz w kieszeni

autorka:
Roma Sendyka

źródło:
„Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej" 6 (2014)

odsyłacz:
http://widok.ibl.waw.pl/index.php/one/article/view/205/351

wydawca:
Instytut Badań Literackich PAN
Instytut Kultury Polskiej UW

Roma Sendyka

Żyd w sieni, pieniądz w kieszeni

***Na szczęście to Żyd. Polskie figurki Żydów / Lucky Jews. Poland's Jewish figurines*, redakcja Erica Lehrer, korporacja ha!art, Kraków 2014.**

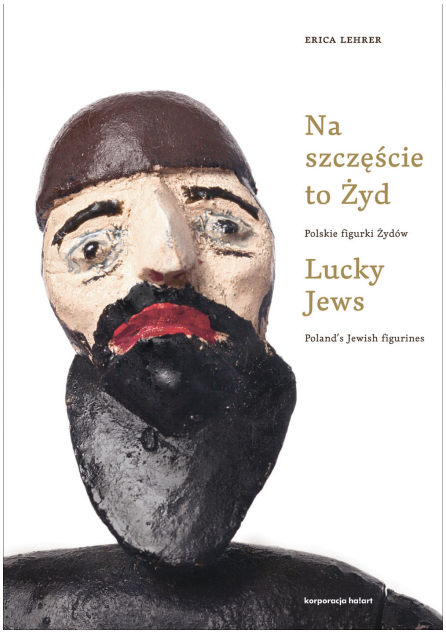
Strona projektu: luckyjews.com

***Pamiątka, zabawka, talizman*, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie, 25 czerwca – 14 lipca 2013, 23. Festiwal Kultury Żydowskiej**

> Na ulicach Warszawy i Krakowa, obok rzeźbionych w drewnie figurek świętego Mikołaja i brzuchatych piwoszy, sprzedaje się małych brodatych ortodoksyjnych żydów w czarnych czapkach i w czarnych kapotach. Niektórzy mają na sobie talit, szal modlitewny; inni grają klezmerską muzykę na skrzypcach lub na rogu; ale w większości są to mężczyźni o smutnych twarzach, pustym wzroku, ze złączonymi przed sobą rękoma. W szczelinę między dłońmi wsunięto im nie książkę do modlitwy, lecz monetę. Nie jestem miłośnikiem kiczu, więc nie mam pojęcia, czemu inni uznają te przedmioty za urokliwe albo zabawne. Czy *yid* zawsze lgnie do pieniędzy? Albo może biedny *yid* jest spłukany aż po ostatni grosz? Lub – jeśli potrzebujesz pieniędzy – w ostateczności możesz zwrócić się do żyda?

W „The New York Review of Books" po wakacjach 2010 roku[1] ukazał się artykuł, który zaczynał się od zdziwienia:

Te pytania zadał szekspirolog, krytyk kultury, Stephen Greenblatt, który latem 2010 roku odwiedził Polskę – kraj, który mógłby uznać za swą odległą ojczyznę, wziąwszy pod uwagę, że jego dziadkowie urodzili się w zaborowym Wilnie. Jako jeden z ludu, którego przedstawicieli mijalibyśmy dziś na ulicach, gdyby losy Żydów w Europie Wschodniej ułożyły się inaczej, obserwował krajobraz „bez Żydów". Przyszło mu



wtedy na myśl doświadczenie Szekspira, który pisał rolę Shylocka w *Kupcu Weneckim* w czasie, gdy od 300 lat Żydom nie wolno było się osiedlać w Anglii. Ta nieobecność nie osłabiała żywotności wizerunku ciemnego, skąpego, żądnego krwi człowieka niepasującego do swoich humanistycznych czasów; a może przeciwnie – podtrzymywała ją. Łatwo dawało się oddać tę postać na scenie, wystarczyło kilka prostych chwytów – „ruda peruka i groteskowo haczykowaty nos”[2].

Spectrum reakcji na figurki ze straganów na krakowskim Kazimierzu rozciąga się od życzliwego, nostalgicznego entuzjazmu, przez etnograficzną ciekawość, po zabobonną potrzebę posiadania i niechęć wobec karykaturalnej stereotypizacji. Erica Lehrer w książce *Na szczęście to Żyd*, która dokumentuje jej pracę nad wystawą pokazaną w Krakowie w ubiegłym roku, zanotowała pozornie oczywistą i pozbawioną poważniejszych konsekwencji obserwację: w Polsce jest więcej figurek Żydów niż samych Żydów (s. 12). Napisałam „pozornie”, bo w istocie idzie o niezwykle ważny problem: rzeźba, zabawka, pamiątka, talizman – zajmują miejsce osób, których nie spotkamy, bo „inaczej ułożyły się losy Żydów w Europie Wschodniej”. To miejsce – wbrew zbyt emfatycznym i pospiesznym ocenom – nie jest „pustką”; coś je jednak wypełnia. Lehrer ma wiele racji, twierdząc że jest to „wizerunek” i nie można go ignorować tylko dlatego, że jego medium jest niepoważna figurka-zabawka. Jakiego więc „Żyda” wyobrażamy sobie w miejsce zabitych sąsiadów? Inaczej: jakiego „Żyda” jesteśmy w stanie znieść? I czego – patrząc na ten wizerunek, na zabawkę, którą podstawiamy w miejsce nieziszczonej obecności – dowiadujemy się o sobie?

Erica Lehrer od ponad piętnastu lat obserwuje i analizuje narastające zjawisko reprezentowania Żydów za pomocą drobnych, nieprofesjonalnych przedstawień rzeźbiarskich. Na wystawie, doskonale zaaranżowanej wokół serii istotnych pytań, pokazała obiekty z kolekcji własnej, zbiorów prywatnych i muzealnych, pochodzące z warsztatów twórców o utrwalonej reputacji, stawiając je obok figurek z kiosków i straganów, do smutnych mędrców z drewna i powycieranych, muzealnych jasełkowych kukiełek z gałganków dodając plastikowe pokraki z wtryskarki i modelinowe krzywulce. Stare i nowe, wyjęte z archiwów i zdjęte z półek nad

telewizorem, zwożone z Polski i ze świata, pożyczone, nabyte od „tubylców" i od turystów, żydowskie figurki zapełniły gabloty podziemi krakowskiego Domu Esterki, a potem pojawiły się na stronach starannie wydanej albumowej publikacji. Z kim mamy do czynienia – spotykając takich „Żydów"?

Autorka zadbała o bardzo wyważony i wielostronny proces poszukiwania odpowiedzi na te pytania i ze szczególną wrażliwością oraz zawodową rzetelnością antropolożki kultury nie sięgnęła po zbyt łatwe konkluzje. Do współpracy zaprosiła specjalistów, których eseje wyjaśniają historyczne i współczesne tło zjawiska. Alina Cała przypomina dziewiętnastowieczną tradycję takich przedstawień: „żyd"[3] (jako „nie-chrześcijanin") był typem społecznym (jak „pan", „pleban" czy „chłop") i pojawiał się w jasełkach i przedstawieniach ludowych, choć przypisywane mu negatywne wartości („Idź żydzie, ty kłamco!" – wołali szopkowi pasterze) wskazywały na inne niż tylko typologiczne motywacje. Pewną rolę odgrywało tu zapewne przeniesienie ambiwalencji wobec własnej wiary i symboliczne karanie „innego" za wątpienie – o czym niegdyś wyczerpująco opowiedzieli Greenblatt w *Zranionej ścianie*[4] i Joanna Tokarska-Bakir *w Legendach o krwi*[5].

Na funkcję reprezentacyjną nakładała się jednak bardziej skomplikowana funkcja magiczna: „żyd", „niewierny", „kamrat diabła" był pośrednikiem między doczesnością a niepokojącym światem zła z manichejskich wyobrażeń ludowych. Działał jak „antytetyczny święty" – zapewniał bogactwo, płodność i urodzaj, o ile zdołał przebłagać Diabła (ikonograficzne podobieństwo do ludowych świątków w tej sytuacji można interpretować w kontekście prymordialnej wyobraźni wizualnej).

Stoisko z pamiątkami w Kazimierzu Dolnym. Czerwiec 2014

Figurki Żydów przywróciła do powszechnego obiegu – jak pisze Olga Goldberg-Mulkiewicz – nostalgia za utraconą w wojnie codziennością małych miasteczek. Wydaje się to nieprawdopodobne, ale można dokładnie wskazać moment zwrotny i konkretną osobę – Ignacego Kamińskiego (s. 187), pracującego dla Cepelii – jako pierwszego powojennego wykonawcę tego typu rzeźb, powstających od drugiej połowy lat pięćdziesiątych. Powrót ten napędzały zamówienia państwowej instytucji i rodzącego się przemysłu turystycznego.

W latach dziewięćdziesiątych zainicjowana została nowa tradycja. Jak pisze Bożena Keff, „w Polsce Żyd z pieniążkiem pojawił się jakoś po transformacji 1989 roku" (zob. s. 207). Tym razem etnografia jest bezradna: inspiracja i źródło tej innowacji pozostają nieznane.

Istotna wartość projektu Eriki Lehrer (myślę o zebranej kolekcji, o interwencji, jaką była wystawa pokazywana na Festiwalu Kultury Żydowskiej, o dokumentacji filmowej przygotowanej przez Paulinę Fiejdasz, o zebranych wypowiedziach kupujących, wykonujących i oglądających figurki i o właśnie wydanej książce wraz z jej internetowym wariantem) polega, moim zdaniem, na konsekwentnej problematyzacji tego, o czym chce się opowiadać, i na bardzo skutecznym podawaniu w wątpliwość interpretacji jednostronnych. Obserwując proces „figuracji Żyda", antropolożka nie skłania się ani ku jednoznacznie negatywnej ocenie (choć pozwala wypowiedzieć się Joannie Tokarskiej-Bakir, która ostro występuje przeciwko uznawaniu figurek za „nieszkodliwe" i „niewinne", s. 191), ani ku wyjaśnieniom łagodzącym (jak wyrozumiała ocena „niewyrafinowania" kultury niskiego obiegu w tekście Jana Geberta, s. 204). Dociekliwość autorki *Na szczęście to Żyd* nie pozwala jej zatrzymać się na nieprecyzyjnym stwierdzeniu, że zjawisko społeczne zachodzi „jakoś". Działania Lehrer prowadzą – bardzo skutecznie – do pogłębionego rozumienia warunków i kontekstu istnienia „figurek Żydów". Praca dopuszcza demokratycznie wiele punktów widzenia i proponuje, jak się wydaje, zupełnie nową jakość pracy naukowej (a za taką chcę ją również uznać) – taką, która przedkłada polifoniczną sieć sensów nad formułę koncentryczną, gdzie wszystko zbiega się nieuchronnie w punkcie pojedynczej, wyrazistej tezy.

Erikę Lehrer niewątpliwie interesuje wewnętrzny proces w obrębie „figurkomanii", polegający w najogólniejszym rysie na dialektyce uproszczenia i indywidualizacji. Po stronie mechanizmów wzmacniających stereotypowość przedstawień znajdziemy oczywiste wpływy nazistowskiej propagandy wizualnej, przedawniony stereotyp „zakrzywionego nosa", umasowienie produkcji i jej konwencjonalizację wymuszoną przez mody turystyczne. Jednocześnie Lehrer wskazuje na wielość możliwych typów wśród zgromadzonych figurek (poza klezmerem, modlącym się chasydem i Żydem z pieniążkiem można spotkać figurki dzieci i kobiet, wiele typów „zawodowych" innych niż handlarz i muzyk, w tym tak niełatwych do przewidzenia jak żydowski partyzant). Autorka uświadamia, zestawiając różne figurki – rabinów i biskupów, Żydów i Indian – że stereotypizacja (np. rasowa) jest zjawiskiem powszechnym

w kulturze wernakularnej, a uproszczenie jest cechą poetyki rzeźby ludowej i trzeba brać pod uwagę warsztat artysty, by z całą pewnością zidentyfikować motywację jego pracy (zwłaszcza jeśli miałyby paść zarzuty o karykaturalizację).

Dociekliwość autorki wystawy polega również na tym, że poszukując figurek i sposobów ich wykorzystywania, dotarła w bardzo intymne obszary obiegu „domowego". I tu, i w przestrzeni drażliwych pytań, które zadaje, Lehrer porusza się z odwagą. Obserwując procesy nadawania figurkom znaczenia, nie ułatwia sobie zadania. Wyraźnie bardziej ciekawią ją problemy bez łatwych rozwiązań, być może w ogóle nierozwiązywalne. Formułuje zatem raczej pytania niż odpowiedzi; zamiast rozwiązań, chce kolejnych zagadek. Zagadką jest na przykład sam nośnik: czemu postaci Żydów znamy dziś przede wszystkim z przedstawień rzeźbiarskich? Dlaczego malarstwo opanował właściwie jeden motyw, czyli portret Żyda liczącego pieniądze? Dlaczego ten Żyd-liczykrupa, oddawany w poetyce poważnego dziewiętnastowiecznego realizmu, w przedstawieniach trójwymiarowych staje się komiczny? Co byłoby wzorcem ikonograficznym dla „wesołego Żydka" z jednogroszówką? Jak zrozumieć zbyt szeroką skalę afektywną: przedstawienia dramatyczne przechodzą w neutralne, a te – w jarmarczne scenki rodem ze slapstickowej komedii? Kolejnym problemem jest dylemat przyczynowo-skutkowy: czy modę na „Żyda na szczęście" wywołali producenci, polscy kupujący pozbawieni wyobraźni lub empatii (albo jednego i drugiego) czy odwiedzający Kazimierz zagraniczni turyści? Czyja niewrażliwość i – ewentualnie – czyj antysemityzm daje tu o sobie znać? Nierozwiązaną sprawą jest również oddziaływanie figurek: czy budują pozytywne nastawienia do odrzuconego niegdyś innego (jak sugeruje Jan Gebert), zapowiadając bliską zgodę, czy – odwrotnie – pogłębiają pogardę, upowszechniając nacjonalistyczne, religijne i rasowe stereotypy? Pogardę zresztą, którą zarażeni mogą być zarówno nie-żydzi, jak i sami wyznawcy judaizmu, niechętni identyfikacji z „chałaciarzem" (pisze o tym w tomie Michał Bilewicz). Jak radzić sobie ze sprzecznymi konotacjami afektywnymi: z tradycją łączenia figury „żyda-nie-chrześcijanina" z życiem, witalnością i szczęściem (obecną dziś w figurkach „jednogroszówkowych") i jednocześnie – z dramatem, cierpieniem i śmiercią (ujawniającą się tam, gdzie w wizerunku dominuje nostalgia i smutek)? Tę ambiwalencję podkreśla projekt okładki, na której kontrastowo zestawiono tytuł z dramatycznym wyrazem twarzy Żyda z drewna (uwaga: interpretacja post-Zagładowa byłaby zbyt pośpieszna, gdyż figurka pochodzi z okresu

międzywojennego). W końcu: czy kontinuum postaci pokazane na wystawie – od szkaradnych kukieł z pochodów topiących Judasza, przez rasistowskie plastikowe maski dla dzisiejszych kolędników, modelinowe pękate krasnale z pejsami, nostalgiczne chagallowskie figurynki, po osobiste, głębokie ekspresje empatii, jak na przykład w pracach Józefa Reguły – rzeczywiście tworzy ciągłość?

Odpowiedzi, jakie sugeruje Erica Lehrer, nie są formułowane z nastawieniem na to, c o powinniśmy o figurkach sądzić. Bez wątpienia chodzi raczej o to, by pracować nad naszym j a k . Autorka chce, by procesy interpretacji kontrowersyjnych obiektów były bardziej zniuansowane i odpowiedzialne, by prowadzić je z uwzględnieniem kontekstu etnicznego, religijnego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego intencji twórcy, z wiedzą o zasadach poetyki, z której korzystał, i o jego idiosynkratycznym języku plastycznym. Zachęca także, by nie ignorować planów i działań odbiorcy/kupującego/opiekuna figurki. Dalej pojawiają się najpoważniejsze pytania: jak w pogłębiony sposób myśleć o drewnianych zabawkach? Jak upamiętniać za ich pomocą nieżyjących? Wreszcie – jak uświadamiać sobie właściwości, które przypisaliśmy „fantazmatycznemu Żydowi" zamkniętemu w drewnie.

Ten ostatni problem stawiam w centrum projektu Eriki Lehrer. Są dowody na traktowanie figurek jako bytów w magiczny sposób „żywych", jak w dawnych rytuałach powiązanych z tymi, których reprezentują (dla przykładu: w czasach okupacji figurki sprzedawane podczas odpustu Emaus otrzymały gettowe opaski, s. 110). Obecnie nie mogą być łącznikiem ze współczesną rzeczywistością – nie przedstawiają przecież dzisiejszych Żydów. Są zwrócone w przeszłość i jako takie są świadectwem tego, jak potrafimy pamiętać Żydów; na ile udaje nam się dziś przywołać ich wizerunek; co zapamiętaliśmy ze wspólnego życia w tym kraju?

©Fot. Grzegorz Mart, strona projektu luckyjews.com. Dziękujemy Autorce książki za zgodę na wykorzystanie zdjęcia.

Większość współczesnych twórców nie spotkała – jak niegdyś Szekspir – takiego Żyda, jakiego przedstawia. Na proces kształtowania się zbiorowej wyobraźni w miejscu, w którym jest jeszcze indywidualną próbą wyobrażenia sobie Żyda, wpływa przekaz rodzinny i kulturowy. Poruszające prace wspomnianego

już Reguły powstawały najpierw z inspiracji tekstami Singera i Babla, by uzyskać realistyczny rys pod wpływem ikonografii przedwojennych fotografii Altera Kacyzne i publikowanych współcześnie materiałów „Midrasza" (s. 137). W coraz dłuższym łańcuchu pośredników giną osobnicze rysy, zanikają nazwiska – pozostaje typ. Nad nim należałoby się koniecznie zastanowić głębiej. Wrażenie rodzące się w wizualnej pamięci oglądającego wystawę czy też uważnie przeglądającego jej katalog pozwala prawdopodobnie na uogólnienie: dzisiejszy, powszechny fantazmat Żyda nie dotyczy postaci współczesnej. Można się zatem spodziewać, że na spotkanie z nią nadal nie jesteśmy w pełni gotowi.

„Były Żyd" jest poważny, skupiony i smutny. Jest właściwie wyłącznie mężczyzną (postaci kobiece są dziś wyjątkiem, przed wojną były powszechniejsze, na przykład w jasełkach). „Wyobrażany Żyd" przybrał w naszych czasach – jak pisała Tokarska-Bakir – „postać ojcowską: [to] starszy mężczyzna z brodą, często z pejsami, w kapeluszu lub w kipie" (s. 191). Ta fuzja rozmaitych figur – dzieci, panien, mieszczek w obfitych bufiastych sukniach, biedaków i królujących Herodów w postaci „zatroskanego starca" – ma bez wątpienia i przyczynę, i ważne znaczenie. Można w tym wprawdzie dostrzegać jedynie wariant chrześcijańskiej ambiwalencji wobec „starszej religii", której rozmaite przejawy kulturowe skupiły się w końcu w obiekcie najbardziej centralnym, a brodatego starca utożsamiać ze starotestamentowym, surowym Bogiem. Jak pisał jednak Freud w analizie przypadku sędziego Schrebera, „Bóg oznacza tylko powrót postaci [...] prawdopodobnie ważniejszej"[6]. Chodzi oczywiście o ojca. Psychoanalityczna interpretacja tego ujednolicenia wyobrażeń nie byłaby zapewne kojąca, jak zawsze, gdy idzie o figurę rodzica. Ojciec, reprezentujący prawo, karze za niedopełnienie obowiązku. Najbardziej radykalna interpretacja tego zastanawiającego zjawiska wizualnej przemiany „Żydów polskich" w smutnego „Boga-ojca" mogłaby prowadzić do twierdzenia, że społeczność, przypisująca sobie cechy zasadniczo pozytywne – na przykład „solidaryzmu" i „prawości"[7] – podświadomie przeżywa swą winę. Wciąż jednak nie umie sobie z nią poradzić inaczej, niż neutralizując „figurę ojca/prawa" w efekcie przekształcenia jej w infantylną zabawkę, której kompulsywne namnażanie się i rozprzestrzenianie byłoby w tej sytuacji symptomem narastającego kompleksu. Jeśli byłoby tak, jak myślę, to nic nie zapowiada rychłego powrotu do równowagi społecznego nieświadomego. Opór i wypieranie żądań „figury ojca" – tego, który nakazał „nie zabijaj", „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu", „nie pożądaj

żadnej rzeczy, która jego jest" i „nie kradnij" – jest przecież, jak wiadomo, najpoważniejszą przeszkodą w terapii. To oczywiście skrajna interpretacja: nie jest jednak nie-do-pomyślenia.

Zjawisko, które zachodzi właściwie na naszych oczach, można by próbować rozumieć jeszcze inaczej. Jednym z wielu sposobów, również zapożyczonych od psychoanalityków, byłoby interpretowanie go za pomocą wyobrażeń na temat „rasowego innego", tym bardziej że te straganowe figurki tak konsekwentnie uwypuklają semicki rys reprezentowanych postaci. W *Seeing through Race*[8], tekście wykładów wygłoszonych w serii seminariów W.E.B. Duboisa w 2010 roku, W.J.T. Mitchell dowodził, że pozornie pozbawione podziałów rasowych społeczeństwo (oczywiście „bezrasowość" Polski i Stanów Zjednoczonych jest zupełnie odmienna) w istocie nieustannie „widzi poprzez rasę", posługując się nią niczym formą medium, narzędzia, „okularów". „Rasa" jest wizualną kategorią orientacji, jest „kognitywnym i konceptualnym filtrem", nieusuwalnym, powszechnym i – można powiedzieć – normalnym, tak długo, jak nie jest normatywizująca, czyli nie służy rasizmowi.

Afektywnie, ideologicznie i etycznie uwikłana idea „rasy" nakłada się jednak na trzy sposoby kulturowego działania z przedmiotem w relacji wobec pragnienia: przekształcania go w fetysz, totem lub idola. Fetyszyzacja obiektu w planie działania „rasy" „trzyma się blisko ciała", zapisuje się „na skórze" i służy kompulsywnej repetycji „dobrego" lub „złego" przykładu. W przypadku figurek zebranych przez Erikę Lehrer, ich nadmiernie, aż po karykaturę, podkreślane cechy rasowe sugerowałyby lęk przez „rasowym" innym, karnawałowe oswajanie, ale i upokarzanie jego obcości oraz potrzebę odróżnienia się od tego-co-obce („jeśli to jest Żyd, to nie wyglądam jak on!"). Kwestia rasy przekształcana w totem służy grupie do identyfikacji, konsolidacji, wspólnotowego wystąpienia – w przypadku popularnych polskich przedstawień Żydów trudno sobie wyobrazić taką możliwość, a jednak Jan Gebert przedstawia anegdotę o kimś, kto przystał na funkcję „Żyda branego na szczęście w podróż biznesową". Na straganach widzimy raczej „totem narzucony", siłą wciskany do rąk. Widzimy „Żyda od pieniędzy" – a grupa, której to dotyczy, nie chce się na ten obraz zgodzić. Najbardziej niebezpieczne wydaje się nałożenie kategorii „rasy" na „idola" – czyli na przedstawienie, któremu nadawane są atrybuty boskie. Rasa wtedy może stać się przyczyną etnicznej nienawiści, zbrodni, uzasadnianych „wyższym prawem" i „koniecznością dyktowaną przez zasady wiary".

Spośród tych trzech możliwości działania obrazu za najlepszą uznać należy chyba tę, która widziałaby w figurkach fetysze. Ich małe rozmiary, kieszonkowy format i dodawany czasem pieniążek sugerowałby taką możliwość. Ta interpretacja byłaby jednak równoważna z rozpoznaniem poważnego problemu z akceptacją rasowej inności w Polsce. Jednocześnie jednak pojawiałaby się w tle pozytywna w gruncie rzeczy informacja o nierozwiązanym, trwającym w nieświadomości pragnieniu. Wygląda na to, że rzeczywiście – jak sugerował tytuł jednego z niedawnych projektów artystycznych – potwierdzałaby wołanie: „Tęsknię za Tobą, Żydzie".

©Fot. Grzegorz Mart, strona projektu luckyjews.com. Dziękujemy Autorce książki za zgodę na wykorzystanie zdjęcia.

Inna niedawna wypowiedź na temat wizerunku i rasy, czyli książka *The Right to Look* Nicholasa Mirzoeffa[9], organizowała obszar „wyobrażeń rasowych". Wizualność w polu społecznym zawsze dotyczy grupy, stając się w końcu elementem gry politycznej. Są takie obiekty i wydarzenia wizualne, które sprzyjają pewnemu porządkowi społecznemu, podtrzymują go (a z nim władzę jego beneficjentów). W relacji, ale nie w kontrze do nich, pojawiają się wyobrażenia, które poprzedzają albo ignorują to, co dominujące i akceptowane. Uważane są za „barbarzyńskie, banalne, prymitywne", ale w gruncie rzeczy są tolerowane przez nurty władzy, które wykorzystują je, manipulując energią ewentualnego sprzeciwu. Figurki badane przez Erikę Lehrer lokowałabym w tym miejscu: ironicznie dystansując się wobec ich „prymitywnej" estetyki, pozwalamy im trwać w obiegu społecznym, bo w gruncie rzeczy służą wzmocnieniu – jakkolwiek paradoksalnie to teraz zabrzmi – „poprawnego" wizerunku Żyda.

Pozostaje jednak jeszcze trzecia kategoria „wizualności" czy wyobrażeń wyróżniona przez Mirzoeffa, o której warto na końcu wspomnieć. Czasem w szczelinę, w miejsca niewypełnione przez obie opisane formy zarządzania polem wizualnym, wciska się coś, co narusza ustabilizowany porządek. „Kontr-wizualna" akcja dotyczy grupy, której nie pozwalano „się pokazać" na własnych warunkach, która nie była poważnie traktowana jako podmiot, który ma swoje „prawo do patrzenia". W takim szczęśliwym momencie dochodzi do reorganizacji widzenia: ci, na których patrzono,

odpowiadają, patrząc; żądają zobaczenia się takimi, jakimi chcą być widziani, a nie jako stereotyp czy nawet typ. Polscy Żydzi zasługują na taki moment wizualnej niepodległości, a wystawa i książka Eriki Lehrer – jestem o tym przekonana – przygotowuje jego nadejście.

Przypisy

1 Stephen Greenblatt, *Shakespeare & Shylock*, „The New York Review of Books" 2010, nr 14 (September 30).

2 Ibidem.

3 W tekście zapisuję słowo „żyd" dwojako: małą literą, gdy mam na myśli przedstawiciela grupy religijnej; wielką – gdy odnoszę się do współczesnej społeczności mającej swoją identyfikację państwową. W cytatach zachowuję oczywiście pisownię oryginalną.

4 Stephen Greenblatt, *Zraniona ściana*, przeł. A. Szwach, w: idem, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. K. Kujawińska-Courtney, Universitas, Kraków 2006.

5 Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, W.A.B., Warszawa 2008.

6 Sigmund Freud, *Charakter a erotyka*, *Dzieła*, t. 2, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, red. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 139.

7 Badania opinii społecznej przeprowadzone z okazji kolejnej rocznicy rozpoczęcia drugiej wojny światowej pokazują, że nadal jesteśmy przekonani, że przeciętny Polak nie kolaborował z Niemcami i udzielał pomocy potrzebującym, w tym Żydom. Por. Adam Leszczyński, *Pamięć Polaków o II wojnie: wygraliśmy, jesteśmy narodem bez skazy*, „Gazeta Wyborcza" z 1 września 2014: „Powszechnie sądzimy, że egoizm, kolaboracja i obojętność wobec innych to w czasie okupacji zjawiska marginalne. Na pytanie, czy w czasie wojny Polacy pomagali sobie, właściwie nikt nie wybrał odpowiedzi »bardzo rzadko«, natomiast 89 proc. odparło na nie twierdząco. Dwie trzecie uważa też, że Polacy często lub bardzo często odmawiali współpracy z okupantem" (s. 7).

8 W.J.T Mitchell, *Seeing through Race*, Harvard University Press, Cambridge 2012, s. 39.

9 Nicholas Mirzoeff, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham 2011.